

Introduzione al mito

di Virgilio Melchiorre

melchiorre.virgilio@tiscali.it

Abstract

The mythical word can be applied to the origin of the world as well as to its changings. But, beyond its transformations, the mythological narrative and its figures offer an access key to those meanings that reason can't grasp or constrain into defined or definitive forms.

Polisemia del mito

Non è facile raccogliere la molteplicità di sensi con cui la parola mito entra nella storia delle lingue. È – a volta a volta – parola, racconto, leggenda. Sempre però come rinvio alle insondabili origini della storia e del mondo o come memoria di archetipi antropologici che i percorsi storici attraversano e ripetono ogni volta in forme diverse. La ripetizione è allora recitata come variante o come ritorno di figure originarie: si pensi alla “mitizzazione” di Cesare o di Napoleone o, in senso ancor più emblematico, di figure “ideali” e in modi diversi ritornanti, come nel caso del Faust o – nelle sue diverse accezioni – del don Giovanni o della donna angelicata nel Medioevo o – in tono minore – di figure storiche assunte a idealtipi di forme vitali (il mito di Rodolfo Valentino o della Callas nell'arte, oppure il mito di Coppi o di Bartali nella storia dello sport).

Stando, però, agli archetipi dovremmo risalire alle origini stesse delle narrazioni mitiche, quelle che narrano appunto delle sorgenti del bene e del male. Diverso è, ad esempio, il senso del mito omerico quando racconta di Ulisse, prodigo nell'arte della dissimulazione, o del vecchio re Nestore col suo dire autorevole di cose passate: racconti di astuzie primigenie o di oracolari saggezze. Più esplicito e più originario ci ritorna pure il mito di Adamo che è insieme “immagine di Dio” ma

anche capostipite di ogni peccato: bene e male, dunque, come eventi raccontabili ma pur sempre inspiegati dall'origine dei tempi e proprio per questo affidati soltanto a un semplice racconto.

Sotto un altro profilo, ma pur sempre per analogia, la dimensione mitica ritorna nella configurazione storica di certi passaggi epocali: si pensi alla ripresa agostiniana di eventi o di disegni storici, letti *in progress* come prefigurazioni d'una conclusiva *civitas Dei* o si ricordino, sul piano delle grandi progettazioni storiche, certe idealità vissute come nuove configurazioni, come utopie sottese a grandi passaggi di civiltà (ad esempio la Rivoluzione francese o le migrazioni e le imprese dei padri fondatori nelle Americhe del Nord) o, per contro, come distopie o come ideologie poste al fondo di certe progettazioni nazionalistiche (ad esempio il nazismo in Germania).

Sui confini della ragione

Ho indicato come la figura del mito ricorra sotto profili diversi: profili che attengono all'eziologia del mondo e della storia e che però ritornano con forme e nomi diversi, nei modi costitutivi di decisive stagioni storiche: ritornano come archetipi nella generazione del bene o in quella del male, come modi che via via ispirano e sostengono le stagioni della storia senza però risolversi nel loro decorso, senza nemmeno risolversi nelle diverse decodificazioni dei loro sensi. Possiamo precisare i modi e gli ambiti del loro diverso configurarsi nel corso dei tempi storici, ma dobbiamo poi anche interrogarci sulla inesauribilità del loro senso.

Quanto alla decifrazione dei modi e degli ambiti, può orientarci opportunamente quanto ha scritto J. Campbell¹ per il quale l'architettura del mito risponde a quattro funzioni fondamentali: la funzione *cosmologica*, quando i miti danno figura alle forze dell'universo, la funzione *sociologica* quando compongono i principi dei

¹ Cfr. J. Campbell, *Il potere del Mito* (1988), tr. it. di A. Grieco e V. Linguardi, Guanda, Parma 1990.

più diversi ordini sociali, la funzione *pedagogica* quando trasmettono e conservano valori e modelli di comportamento, la funzione *mistica* quando disvelano vie di crescita spirituale, percorsi di enigmi o di misteri dell'essere. Da un lato o dall'altro si è comunque rinviiati a figure allusive, incarnazioni di un senso percepito e tuttavia sempre ulteriore alle figure o ai modi che possono rappresentarlo. Possiamo dirne come di un pensiero nascente, ma anche ben spesso come di un pensiero che avverte un di là dal pensabile. Esempolari sono a questo riguardo i primi passi della filosofia occidentale dove la figura mitica è già dischiusa nei passi della ragione e tuttavia resta ancora in se stessa.

Sappiamo come la filosofia inizi con le figure archetipe dell'aria o dell'umido. Talete, ci fa sapere Aristotele, poneva a principio di ogni cosa, la figura dell'acqua. Perché mai questa figura poteva offrirsi già come un primo passo della ragione filosofica? È proprio Aristotele che ci avverte di questo passo notando che l'acqua era qui richiamata per la sua universalità: «Talete [...] prendeva forse come argomento dal vedere che il nutrimento di ogni cosa è l'umido e che persino il caldo si genera e vive nell'umido, ora ciò da cui tutto si genera è il principio di tutto»². Analoga osservazione può valere per Anassimene che, a sua volta, riteneva che a principio di ogni cosa fosse l'aria, elemento comune a ogni cosa: «Come l'anima nostra, che è aria, ci sostiene, così il soffio e l'aria circondano il mondo intero»³.

Vengono dopo i passaggi dalle figure concrete ai principi ontologici. In Anassimandro, come sappiamo, il primo principio trapassa già di là da ogni figura concreta ed è inteso come l'*ápeiron*, come l'infinita sostanza che fa partecipe di sé ogni cosa. Ma il caso più significativo, agli inizi, è quello di Eraclito, che alla radice dell'esistente pone, di là

² Aristotele, *Metafisica* I, 3, 983 b, 20.

³ Diels-Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1964¹¹ (in seguito DK), 13 B, fr. 2.

da ogni mito, la chiara razionale indicazione del *logos*⁴. E tuttavia è lo stesso Eraclito che, ad un tempo, viene a parlare del principio di tutte le cose come del fuoco: «fuoco che sempre vive, che si accende con misura e con misura si spegne»⁵. Quale può essere il senso di questo trapasso da un lucido accesso razionale a un'immagine che di nuovo declina il principio alla maniera dei primi filosofi, di nuovo sul registro dell'immaginario mitico? Una delle chiavi per la lettura di questo passaggio può essere riposta nel fr. 45 ove si dice che mai, per qualunque via, ci è dato di raggiungere i confini dell'anima e dunque gli ultimi sensi dell'intelligibile, tanto è profondo il *logos* a cui essa rinvia⁶. Dall'asserto dell'ultimo senso e dall'infinito del suo senso, siamo dunque rinviati – come nei primi filosofi – ai nomi che l'esperienza suggerisce nei modi dell'universale.

È meno sconcertante, ma non senza analogia con questa coniugazione, quanto si declina al vertice dell'età moderna. Penso all'asserto con cui Kant conclude la prima *Critica*: l'asserto che dice della realtà di Dio come di un'evidenza originaria, che tuttavia non ha nome, non ha definizione. Kant, come si sa, vincerà poi questo vuoto di pensiero notando che i predicati più significativi dell'esistente (ad esempio quello della paternità nella storia dell'uomo) dischiudono, per analogia, al senso e alla predicabilità del divino. Tale sarà, ad es., il passaggio che, nei suoi *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, Kant farà risalendo appunto dalla paternità dell'uomo a quella di Dio: un passaggio e un'attribuzione che comunque non osa poi sporgersi di là dall'analogia. La paternità di Dio resta per se stessa una trascendenza ultimamente insondabile⁷.

⁴ Cfr. DK, fr. 22, B, 1, 2, 72.

⁵ DK, fr. 22 B 30.

⁶ DK, fr. 22 B 45.

⁷ Per una lettura più estesa e documentata di questo passaggio rinvio al mio saggio, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991, pp. 66 ss.

Va da sé che una distanza profonda divide il percorso presocratico da quello condotto nel modo della *Critica* kantiana: siamo pur sempre nella differenza degli asserti, che da un lato si trattengono nel cuore dell'allusione mitica, mentre dall'altro si danno al seguito di una riflessione argomentativa. Resta però che, anche quando si percorra il sentiero della ragione alla maniera di Kant, le metafore o le comprensioni dell'intelligenza teologica non si esauriscono in una concettualità definita. Si riprenda ad esempio il percorso indicato appunto da Kant: dalla paternità dell'uomo risaliamo per analogia a quella di Dio, che però resta come una trascendenza in se stessa mai definibile, come un approdo che, di nuovo e sempre, dà solo *a pensare*.

Zu denken

L'espressione, ripresa nei nostri tempi da Paul Ricoeur, risale appunto a Kant⁸. Dice di un processo interpretativo che via via trova forma nella chiarezza del pensiero e che però da questa rinvia pur sempre all'implesso rappresentativo della sua origine, come a un origine che è ancora da rileggere, ancora da interpretare, sempre *da pensare*. Ci ritorna, appunto, la differenza che – sempre per Kant – corre fra *pensare* e *conoscere*.

Si può comprendere, da questo lato, perché gli implessi mitici, che stanno alle soglie del pensiero, mentre trapassano nei modi diversi

⁸ Parlando della facoltà di esibire *idee estetiche*, scrive infatti Kant: «Per idea estetica intendo quella rappresentazione della forza di immaginazione che dà occasione di pensare [*zu denken*] molto, senza che tuttavia qualche pensiero determinato, cioè qualche *concetto*, possa esserle adeguato e che di conseguenza nessun linguaggio possa raggiungere completamente né rendere comprensibile. [...] Ora, quando a un concetto è sottoposta una rappresentazione della forza di immaginazione che appartiene alla sua esibizione, ma che per sé sola fornisce l'occasione di pensare molto di più di quanto si possa mai comprendere entro un concetto determinato, e quindi amplia esteticamente il concetto stesso in modo illimitato, allora la forza di immaginazione è creativa e mette in moto la facoltà delle idee intellettuali (la ragione), in modo da permetterle, in occasione di una rappresentazione, di pensare (cosa che appartiene in effetti al concetto dell'oggetto) più di quanto in essa possa essere appreso e reso distinto»; I. Kant, *Critica del giudizio* (1790), tr. it. di M. Marassi, Bompiani, Milano 2004, pp. 321, 323.

dell'interpretazione, restano tuttavia come un riferimento mai del tutto esaurito: sempre ritornano e sempre di nuovo danno a pensare. Sovviene qui l'immagine nietzschiana dello Zarathustra che *tramonta* dal suo eremo luminoso per riprendere sempre daccapo il circolo ritornante del sole⁹. O forse vale quello che H. Blumenberg indica come *l'anamnesi della latenza*, l'evolversi del logo nell'incessante interrogazione della memoria, che a sé sempre richiama per disvelare sensi nuovi, mai per altro del tutto conclusivi¹⁰. Di nuovo ritornano qui i diversi sensicon cui la dizione del mito risuona variamente, ora come parola, ora come racconto e soprattutto come leggenda.

Possiamo riprendere queste indicazioni notando che il compito della ragione sta infine nel muovere dall'implesso che sta alla sua origine: un implesso che ci precede e che come tale attende di essere sciolto sempre daccapo. Possiamo qui richiamare e sviluppare una preziosa indicazione di Ricoeur, quella che coglie il rigore fondativo del pensiero non a partire da un inizio assoluto, privo di presupposti, bensì nella radicale interrogazione di un presupposto che dall'inizio già percorre variamente il pensiero¹¹. Provo a riprendere per mio conto questa indicazione.

Il dibattito sulla fondazione dell'essere ha dovuto concludere, per vie diverse, sempre sull'*a priori* di un senso assoluto: un riconoscimento tematizzato, come sappiamo, da Anselmo, ma che, soggiace

⁹ Cfr. Fr. Nietzsche, *La gaia scienza* (1882), tr. it. e cura di G. Colli e M. Montinari, in *Opere*, Adelphi, Milano 1967, vol. V, t. 2, § 342.

¹⁰ Cfr. H. Blumenberg, *Il futuro del mito* (1971), tr. it. di G. Leghissa, Medusa, Milano 2002.

¹¹ Ricordo due essenziali passaggi di Ricoeur: «In filosofia bisogna [...] dissociare completamente l'idea del metodo filosofico da quella del punto di partenza. La filosofia non dà alcun cominciamento assoluto: portata dalla non-filosofia, essa vive sostanzialmente di una realtà, che è stata già compresa, seppure non ancora attraverso la riflessione; ma se la filosofia non è, per quanto riguarda le origini, un inizio radicale, può esserlo quanto al metodo». E ancora: «Il principio non è ciò che si trova per primo [...]. È nota la sfiante fuga all'indietro del pensiero alla ricerca della prima verità, e, ancora più radicalmente, alla ricerca di un punto di partenza che potrebbe anche non essere una prima verità. Qui l'illusione non è quella di cercare il punto di partenza, ma quello di cercarlo senza presupposti; non esiste una filosofia senza presupposti»; *Finitudine e colpa* (1960), tr. it. di M. Girardet, Il Mulino, Bologna 1970, pp. 73, 624.

ambiguamente persino nelle critiche più radicali delle prove teologiche. Il caso della critica elevata da Kant, che qui può essere soltanto richiamato, è al riguardo esemplare: un itinerario critico che passa per la messa in questione delle diverse fondazioni teologiche e che però, nella seconda edizione della *Ragion pura*, deve poi riconoscere che lo stesso itinerario critico riposa sull'evidenza di un originario presupposto, quello dell'incondizionato¹². Così, per vie diverse, veniamo a dire che il primo passo della filosofia sta nel riguadagnare criticamente questo presupposto e nel mettere in forma la sua struttura essenziale. D'altro canto, va pure avvertito che questo primo passo non si dà inizialmente se non sotto forma di concrete rappresentazioni: per sé l'incondizionato potrà essere *riflessivamente* affermato, ma la riflessione non è qui che una progressiva presa di distanza dai modi immediatamente concretivi della coscienza finita. Si può allora comprendere che, nella sua portata originante, l'idea dell'infinito o dell'incondizionato resti pur sempre sottesa e fungente nell'esercizio della coscienza, ma emergendo via via e in modo sempre più chiaro da forme inevitabilmente concrete della coscienza finita: forme che, con un sotteso dispiegamento analogico, si danno appunto come *nomi* del divino o come *nomi* delle funzioni vitali dell'uomo: i tempi della ragione, ad esempio, trapassano il nome divino del sole traducendolo, passo dopo passo, nell'immagine o nell'analogia che nomina l'intelligibilità originaria dell'essere, immagine che pur sempre diversamente ritorna nei modi che attengono appunto alle sorgenti proprie del *logos*.

Il cammino della ragione trapassa così per nomi sempre più chiari nella loro riserva analogica e, come tali, variamente dischiusi nel processo ermeneutico della loro lettura. È per altro vero che la

¹² «Ciò che infatti ci spinge a oltrepassare di necessità il confine dell'esperienza e di tutto ciò che ci appare è l'*incondizionato*, quello che, rispetto ad ogni condizionato la ragione esige necessariamente e a pieno diritto nelle cose in se stesse, per poter concludere così la serie delle condizioni»; I. Kant, *Critica della ragion pura* (1781; 1787²), tr. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004, p. 39.

dimensione analogica resta pur sempre eccedente rispetto alle possibilità della comprensione ermeneutica: l'analogia è per se stessa un rinvio mai del tutto risolubile in forme chiare e distinte. Comprendiamo allora perché, nonostante ogni processo ermeneutico, le figure analogiche, anche quelle che ci pervengono nelle forme più antiche del racconto mitico, continuano a interpellarci e sempre ritornano, nel più e nel meno, come ciò che *dà a pensare*.